JEAN LOUIS SKA

EL LIBRO DEL ÉXODO: ASPECTOS FUNDAMENTALES Y CUESTIONES ABIERTAS

El libro del Éxodo es una obra notablemente compleja, que presenta fragmentos de índole muy diversa: narraciones, leyes de tipos muy diferentes, textos litúrgicos y solemnes celebraciones y asambleas. Por otra parte, plantea numerosos problemas en campos muy distintos: problemas de crítica textual (qué texto hay que considerar el más antiguo: el testo hebreo [TM], la traducción griega llamada de los LXX, Qumran, el texto Samaritano o incluso la Vulgata); plantea también el tema candente de las posibles fuentes del Pentateuco; también pone sobre la mesa problemas teológicos no fáciles; finalmente está el difícil tema de la posible estructura del libro. Ante la imposibilidad de hacer un balance de los vaivenes de la exégesis veterotestamentaria de los últimos cincuenta años (que se ha reflejado sólo pálidamente en las páginas de Selecciones de Teología), publicamos este artículo como paradigma de la problemática que ocupa en este momento la interpretación del AT y como elenco de los muchos campos que son objeto de atención en la actualidad.

Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes, Nouvelle Revue Théologique 113 (2011) 353-373.

El libro del Éxodo es uno de los libros más complicados del Pentateuco (juntamente con el libro de los Números). Lo es por razones diversas, pero sobre todo por la notable variedad de materiales que lo forman: se abre con el relato de la salida de Egipto (1,1-15,21) y una serie de episodios de las primeras etapas de Israel en el desierto (15,22-18,27). Viene a continuación la larga sección de la permanencia de Israel junto al Sinaí (Ex 19,1-Nm 10,10). En el libro del Éxodo asistimos a varios episodios: la teofanía (19,1-25; 20,18-21), la proclamación del decálogo (20,1-17) y del código de la alianza (20,22-23,19). A partir de este momento, las cosas se complican. Después de las instrucciones sobre la marcha hacia, y la entrada en la tierra prometida (23,20-33), sucesos que tendrán lugar más adelante (el primero en Nm 10,11 y el segundo en el libro de Josué), el lector asiste a diversos rituales que cierran la primera fase de la teofanía y la proclamación de la ley. Inmediatamente después de esto, comienza una larga sección que contiene las directrices divinas sobre la construcción del santuario y la organización del culto (24,12-

31,18). El lector esperaría encontrar, a continuación de estas instrucciones, la narración de que Moisés y el pueblo se ponen manos a la obra a construir el santuario y a fabricar todos sus utensilios. No hay nada de esto. La secuencia se ve interrumpida por el episodio del becerro de oro (32,1-35), seguido de largas negociaciones entre Dios y Moisés para restablecer la situación anterior, es decir, para volver a establecer relaciones o una "nueva alianza" entre Dios y su pueblo (33,1-34,35). Es en este momento cuando el lector asiste a la construcción del santuario y a la organización del culto (35,1-40,38). El final del libro es sorprendente porque todo se acaba en el momento en que la "gloria del Señor (Yhwh)" toma posesión del santuario en sólo el espacio de dos versículos (40,34-35). Como hemos de ver, este final sorprendente tiene, sin duda, un sentido.

Lo que sobresale en este primer recorrido por el libro del Exodo es la variedad de materiales que lo conforma. Materiales diversos que están uno junto a otro: narraciones, textos legislativos y textos cúlticos. El conjunto está organizado de forma cronológica y parece que forma parte de una cierta crónica que va, desde la opresión de los israelitas en Egipto (Ex 1,1-22) hasta el momento en que la gloria de Yahveh viene a tomar posesión de la tienda del encuentro (40,34-38). Pero esta primera impresión es sólo aparente. En efecto, se hace difícil comprender la lógica de esta crónica que relata, por ejemplo, muy pocas cosas sobre la vida de los hebreos durante todo el tiempo de las plagas de Egipto, o sobre la vida cotidiana de las familias a lo largo de la marcha por el desierto, pero, en cambio no nos ahorra detalle alguno sobre la construcción del santuario y sus accesorios. ¿Qué principios han guiado las opciones de los compiladores del libro del Éxodo? ¿Por qué, entre otras cosas, acabar el libro con la consagración de la tienda del encuentro? Podríamos añadir otras muchas cuestiones en esta primera toma de contacto con el libro.

El libro del Éxodo es, por tanto, complejo, y lo es en primer lugar desde el punto de vista literario. Hay otras complejidades que se suman a estas primeras cuestiones. Voy a mencionar cuatro series de temas, sin querer ser exhaustivo: la crítica textual, la génesis o composición, cuestiones teológicas y la estructura del libro.

PROBLEMAS DE CRITICA TEXTUAL

Exodo 35-40 en hebreo, en griego y en latín

Los trabajos sobre el texto hebreo (llamado también texto masorético=TM) recibieron un impulso a partir de los descubrimientos de Qumran en 1947. Estos des-

cubrimientos han tenido diversas consecuencias. La primera es que, cada vez más, los exegetas piensan que el texto hebreo no representa necesariamente la única y más auténtica tradición manuscrita. Otras tradiciones pueden presentar, en algunos casos, un texto mejor o un texto más antiguo. Hay que tener presente, por tanto, otras tradiciones, por ejemplo los textos de Qumran (cuando presentan paralelos a los textos que se estudian) o también la traducción griega llamada de los Setenta (LXX) e incluso el Pentateuco Samaritano, sin olvidar otras versiones como la Vetus Latina y la Vulgata. Pongamos algunos ejemplos para ilustrar lo que venimos diciendo.

El caso más impresionante es el de Ex 35-40. Esta sección del libro, como acabamos de indicar, describe la construcción del santuario y la fabricación de sus accesorios, según las instrucciones previas dadas por Dios a Moisés (Ex 25-31). Como tal, el texto no debería presentar dificultad alguna. Pero el caso es que hay una gran cantidad de diferencias entre el texto hebreo y la traducción de los Setenta. Digamos una palabra en este sentido.

El texto de los Setenta es más breve y el orden de los versículos no es el mismo que el del texto hebreo. Entre las diferencias más importantes notemos que los Setenta omite 36,20-34 del texto hebreo (una sección sobre la armazón (o marco) del santuario), y omite también 37,25-28 que describen la construcción del altar de los perfumes. De forma parecida, la larga descripción de la morada (los tapices), 36,8b-19 del texto hebreo, se resume en dos versículos en los Setenta (37,1-2). Estas diferencias ya habían sido en parte notadas por Orígenes.

Naturalmente este tema no se acaba aquí. Un estudio de la antigua traducción latina, que para los fragmentos del Éxodo que estamos comentando se nos ha conservado en el manuscrito llamado *Monascencis* (manuscrito latino del s. V), permite ir un poco más allá. La antigua traducción latina llamada *Vetus Latina*, se hizo sobre el texto griego de los Setenta y ni se utilizó ni se revisó después que la llamada *Vulgata* de Jerónimo se impuso en el mundo occidental. Por consiguiente, la *Vetus Latina* es un testigo privilegiado del estado de la traducción griega de los Setenta, antes de la introducción de la *Vulgata* en el siglo V. Lo interesante es que el códice *Monacensis* tiene, en diversos lugares, una versión diferente de la versión de los Setenta. Más interesante todavía es el hecho de que parece que la traducción latina del *Monacensis* se ha corregido para acercarse más al texto Hebreo. Para alguno de los especialistas de la cuestión, el tenor más antiguo de Ex 35-40 se ha de ir a buscar en la *Vetus Latina*. Una de las diferencias entre el códice *Monacensis* y el texto hebreo hace referencia al arquitecto de la tienda del encuentro. Para el *Monacensis* se trata de Ohaliab de Dan, mien-

tras que el texto hebreo prefiere a Besalel de Judá –podríamos decir que es un toque chauvinista del texto hebreo, de origen judaico (de la Judea). El *Monacensis* habla de un vestido ritual para los levitas, mientras que para el texto hebreo los vestidos sacerdotales no son de confección artesanal y los restos de los tejidos no se distribuyen a los levitas. Por tanto, el texto hebreo insiste en los privilegios de los sacerdotes en relación con los levitas, lo que corresponde a lo que sabemos por otros caminos del sacerdocio post-exílico durante la época helenística y romana.

Del punto de vista de la historia del texto, la comparación entre la *Vetus Latina*, los Setenta y el texto hebreo invita a pensar: (1) que en el punto de partida, las instrucciones sobre el culto en Ex 25-31 se limitaban a muy poca cosa o simplemente no existían; (2) que el texto más antiguo estaba formado sobre todo por la descripción de Ex 35-40, en una formulación más breve y en un orden que se conserva en el manuscrito *Monacensis*; (3) que, en consecuencia, las instrucciones de Ex 25-31 se han añadido para introducir con un oráculo divino los caps. 35-40, ya que éstos han sido revisados, completados y reestructurados en función de los caps. 25-31.

Exodo 24,9-11 en hebreo y en griego

Se trata de otro ejemplo interesante precisamente porque nos lleva a una conclusión opuesta a la anterior. En Ex 24,9-11 tenemos buenas razones a favor de creer que los Setenta han introducido aquí una corrección teológica importante. En Ex 24,10, el texto hebreo dice que “[Moisés y Aarón, Nadab y Abihú y setenta de entre los ancianos de Israel] vieron al Dios de Israel”. Los Setenta tienen un texto distinto: “Vieron el lugar donde estaba el Dios de Israel”. De igual forma, en el v. 11, donde el texto hebreo dice que los mismos personajes “contemplaron a Dios”, los Setenta tiene un texto bastante distinto que, traducido literalmente suena así: “(ellos) se aparecieron al Dios de Israel”. Evidentemente hay que entender que los notables de Israel, con Moisés a la cabeza, se han hecho presentes o han sido recibidos en la “residencia” de Dios. Es bastante innegable que los Setenta han corregido el texto para evitar decir que los seres humanos hayan podido ver a Dios. La Biblia dice en bastantes lugares que es imposible ver a Dios sin morir (sobre todo Ex 33,20-23). Esta es la razón por la que los Setenta reemplazan “Dios” por “el lugar”, que puede ser también una referencia al templo de Jerusalén. Esta tendencia se acentúa en el judaísmo rabínico.

El Texto masorético (hebreo) y el Pentateuco Samaritano

Otro caso en el que la superio-

ridad del texto hebreo en relación con las otras versiones es bastante evidente. Se trata de la versión del decálogo en el Pentateuco Samaritano (Sam). En efecto, el Sam añade, al final del último mandamiento, la orden de construir un altar en el monte Garizim, a partir de citas que provienen de Dt 11,29 y 27,2-7. En este caso, es evidente que Sam ha querido dar toda su importancia a "su" altar en el monte Garizim, dándole la misma importancia que a los mandamientos proclamados por Dios mismo, al comienzo de la teofanía del Sinaí. Sam añade también el texto de Dt 1,9-18 como continuación de Ex 18,24. Ambos textos hablan de la institución de jueces y oficiales por parte de Moisés.

En el relato de las plagas, Sam ofrece un texto más completo que el texto hebreo puesto que reproduce con exactitud la ejecución de las órdenes divinas por parte de Moisés y Aarón, mientras que el texto hebreo, fiel en este punto a las reglas de concisión propias de los relatos bíblicos, es mucho más elíptico. Según la exégesis, la tendencia de Sam a la repetición, en particular en el relato de las plagas, y también a completar el texto del Éxodo a partir del Deuteronomio, se encuentra ya en un fragmento del Éxodo descubierto en Qumran.

Como conclusión podemos decir que es manifiesto que existen diferentes tradiciones manuscritas y que cada una tiene su valor. Por tanto, no es necesario privilegiar el texto hebreo, incluso si continúa siendo el texto normativo para la sinagoga y para las iglesias cristianas.

PROBLEMAS DE COMPOSICION LITERARIA

Textos sacerdotales (P) y no sacerdotales

Como resulta bien sabido, no existe lo que podríamos llamar consenso en los estudios del Pentateuco. La situación se acerca más bien a lo que podríamos llamar un caos. Por tanto, no me es posible enumerar todos los problemas que el libro del Éxodo plantea hoy en día a la exégesis crítica, ni todas las controversias que suscita y, menos aún, proponer soluciones a dichos problemas y controversias.

Esta situación confusa se debe sin duda a dos factores principales. Por una parte, como acabamos de ver, el texto del Éxodo es complejo y poco unificado. Hay secciones que hace tiempo plantean problemas, por ejemplo Ex 19 y 24 o incluso Ex 32-34. Por otra parte, es evidente que muchos exegetas de diversas culturas, de confesiones distintas y de mentalidades muy diferentes se han acercado al mismo texto. No ha de extrañar, por

tanto, que se hayan expresado opiniones divergentes e incluso contradictorias sobre los mismos puntos. Sin embargo no deja de ser verdad que J. Wellhausen consideraba que el conjunto de los libros del Éxodo, del Levítico y de los Números, eran más fáciles de estudiar que el libro del Génesis. Y también que, si el estudio crítico del Pentateuco hubiera comenzado por el Éxodo y no por el Génesis, la hipótesis documental se habría impuesto inmediatamente, más que la hipótesis de los suplementos (y de los fragmentos). No es difícil mostrar que para J. Wellhausen, en Éxodo-Números, el Jehovista (= JE, fuente que, en el sistema de Wellhausen reúne el Yahvista [J] y el Elohista [E]) no es un complemento del relato sacerdotal (P), sino una fuente independiente. Como es bien sabido, Wellhausen quería mostrar ante todo que el Sacerdotal (P) era posterior a JE.

He citado a Wellhausen por una razón muy simple. Hoy en día los exegetas hablan con mayor claridad de dos fuentes principales por lo que concierne al Pentateuco. La terminología puede variar, pero, en lo esencial, distinguen a menudo textos sacerdotales y textos no-sacerdotales. Algunos siguen hablando del Yahvista (J). Sin embargo se trata de una fuente postexílica.

El problema más importante es el de los textos no sacerdotales. Un buen número de autores (siguiendo a R. Rendtorff y E. Blum) piensa que estos textos no-sacerdotales son de inspiración deuteronómica o deuteronomista. Otros, al contrario, piensan que existe una serie de textos post-deuteronomistas y post-sacerdotales. La cuestión continúa debatiéndose, a pesar de que la tendencia actual se inclina por la datación tardía de una serie de textos no-sacerdotales.

Los dos “mitos de fundación” de Israel

Otro problema que vale la pena mencionar y que no es nuevo, pero ha experimentado en estos últimos años un interés creciente, es el de los enlaces entre las tradiciones del Génesis y las del Éxodo. La propuesta más defendida en estos últimos años es que, en realidad, hay dos “mitos de fundación” de Israel. Usamos la palabra mito en su sentido más amplio, es decir, relato antiguo sobre los orígenes. El primero de estos mitos que tenemos en el Génesis, es la historia patriarcal. Según estos relatos, la identidad de Israel es de tipo genealógico. El israelita se define como un descendiente de Abraham, de Isaac y de Jacob. Y podríamos añadir: y no de Lot, Ismael o Esaú, entre otros. El principio identitario es genealógico y étnico. Junto a este primer mito fundacional existe otro que se puede definir como jurídico porque se basa en la observancia de la ley y de la alianza. Este segundo mito se encuentra en los libros siguientes, del Éxodo al Deuteronomio, y Moisés es cierta-

mente la figura principal de este conjunto. Si el primer mito es del orden de la naturaleza y de los lazos de sangre, el segundo es del orden de la libertad y de la cultura puesto que se basa sobre el libre compromiso en la alianza y en la promesa de observar la ley (Ex 24,3-8).

Es verdad que las diferencias entre el Génesis y el Éxodo saltan a la vista. El Dios del Génesis es el de una alianza unilateral y es poco exigente desde el punto de vista del comportamiento. El mundo del libro del Génesis es el del clan y Dios está incondicionalmente aliado al clan, si se puede hablar así. Por otra parte, el Dios del Éxodo es el Dios de la libertad y de la responsabilidad, el Dios de la Torá y de la alianza. Es un Dios exigente que pide cuentas a su pueblo.

Del punto de vista literario, los enlaces entre los dos libros son a menudo tenues y bastantes autores consideran que son tardíos. Por ejemplo, en el libro del Éxodo casi no se puede hablar de la tierra prometida a los patriarcas (cf. Ex 32,13; 33,1). Más todavía, Dios no promete a Moisés conducir a su pueblo a la tierra prometida a Abraham, Isaac y Jacob, después de haberlo liberado de la esclavitud egipcia. El texto habla de la "tierra que mana leche y miel" (Ex 3,8.17), justamente cuando Dios se acaba de revelar como el Dios de los tres patriarcas (Ex 3,6.15.16; 4,5). Son los textos sacerdotales los que, por vez primera, afirman con toda claridad los enlaces entre el Génesis y el Éxodo, al convertir el Éxodo en el cumplimiento de las promesas hechas por Dios en el libro del Génesis (Ex 2,23-25; 6,2-8).

Con todo hay que recordar que la relación entre el Génesis y el Éxodo es una cuestión debatida y abierta. Por ejemplo, no acabamos de saber si el final de la historia de José contempla la vuelta de los hijos de Jacob a Egipto y si el nacimiento de Moisés se puede interpretar independientemente de Ex 1 y, como piensan algunos, al margen de la amenaza que pesa sobre todos los recién nacidos de Israel según Ex 1,22. Uno se pregunta si se han de plantear este tipo de cuestiones.

ALGUNOS PROBLEMAS TEOLOGICOS

Los problemas teológicos del libro del Éxodo son cuantiosos. Tendré que limitar mi aportación a citar unos cuantos que, según mi parecer, tienen mayor importancia. Los dos primeros, el endurecimiento del corazón y la muerte de los primogénitos, son más conocidos. Los dos siguientes, la importancia de la ley y del culto, merecen un poco más de atención de la que normalmente les dedicamos.

En endurecimiento del corazón

El problema teológico es el de la libertad. Si Dios endurece el corazón del Faraón, ¿podemos decir que éste es responsable de sus actos y, por tanto, puede ser castigado por Dios? Se han propuesto bastantes soluciones a este problema. Para algunos, el vocabulario del endurecimiento es el de la lucha. Dios "incita" al Faraón a medir sus fuerzas con él. Los textos que se aducen a favor de esta tesis son Dt 2,30; Jos 11,20; Is 63,17. Sin entrar en una discusión que sería larga, parece que el contexto del endurecimiento del corazón haya que buscarlo en el mundo profético. El argumento principal viene del contexto: Moisés discute con el Faraón y mira de convencerlo. No intenta arrastrarlo a una guerra. Los textos proféticos más importantes son aquí Is 6,10; Ez 2,4; 3,7. Además, el relato de Ex 14 no contiene, se diga lo que diga, un verdadero relato de batalla. Israel no combate y asiste como espectador pasivo a la "derrota" de los egipcios (ver Ex 14,13-14.30-31).

¿Cuál es, pues, el sentido del endurecimiento del corazón? En pocas palabras, me parece que conviene resituar este tema en su contexto cultural, es decir, en el de un mundo teocéntrico y no antropocéntrico como el nuestro. El problema principal del relato de las plagas de Egipto no es el de la libertad y la responsabilidad del Faraón. Es más bien el del poder del Dios de Israel. El relato quiere mostrar que este poder se extiende hasta Egipto y que incluso el personaje más poderoso de aquella época no puede sustraerse al poder del Dios de Israel. Esta es la razón por la que había que mostrar que la palabra de Dios es eficaz incluso cuando alguien rehúsa escucharlo, como es el caso del Faraón. El objetivo del relato de las plagas es el "reconocimiento" de Dios y de su soberanía. De aquí el lenguaje paradójico: es el mensaje de Dios, transmitido por medio de Moisés, el que "endurece el corazón", es decir, el que provoca o conlleva el rechazo del Faraón. Éste no tiene nunca la iniciativa y no puede actuar con independencia del Dios de Israel. Es esencial, por tanto, interpretar el tema según sus propios parámetros culturales y religiosos.

La muerte de los primogénitos

He aquí otro tema que escandaliza al lector moderno. ¿Se puede cantar todavía el Salmo: "golpeó Egipto en sus primogénitos, porque su amor es eterno" (136,10)? ¿Qué pudieron pensar los padres egipcios de este amor de Dios que masacra a los niños inocentes?

También aquí es importante abordar el problema a partir de su contexto cultural y literario. Del punto de vista cultural, es evidente que el texto bíblico no intenta en manera alguna comprender el punto de mira de los egipcios. Es

parcial y unilateral. Lo único que importa, según su óptica, es la liberación de Israel. Además, hay que tener en cuenta que la muerte del heredero al trono es una catástrofe nacional porque la sucesión queda en entredicho y, con ella, la estabilidad del reino. Lo que golpea Egipto es, por tanto, una calamidad sin par.

Del punto de vista literario, es importante recordar que la muerte de los primogénitos es la décima, la última de las plagas. Ha sido precedida por nueve plagas que son advertencias dirigidas al faraón y a los egipcios. Ya habían sido prevenidos: el relato insiste enfáticamente sobre este punto. Además, es muy probable que el relato actual sea una elaboración de un relato más antiguo, en el que solamente el primogénito del faraón, el heredero del trono, era golpeado por la enfermedad y moría, como parece que sugiere Ex 4,22-23.

A pesar de todo lo dicho, para una teología más atenta a la dignidad de todos los seres humanos delante de Dios, lo mismo que para una justicia universal, este relato no puede ser tomado al pie de la letra y pide ser corregido en función de una imagen de Dios más respetuosa y más matizada.

Las leyes y la "constitución" de Israel

Los textos legislativos no tienen casi nunca la simpatía de los lectores de la Biblia. Esto se aplica incluso a J. Wellhausen, en un célebre párrafo de sus prolegómenos a la historia de Israel. Con todo, hay que decir que la cuestión que queremos plantear no depende de las simpatías o antipatías del mundo contemporáneo. Se trata de saber por qué el Pentateuco contiene tantas leyes y leyes tan detalladas. Esto vale en particular para el libro del Éxodo. Dos razones principales permiten comprender este hecho.

a) Israel tiene sus leyes propias. Lo propio de una nación, sea en la antigüedad o en nuestros días, es tener sus propias leyes. Una nación gobernada por otra nación, obedece a las leyes de esta otra nación. Ahora bien, Israel ha experimentado, a lo largo de toda su historia, el influjo de vecinos de gran magnitud, Egipto por un lado y las potencias de Mesopotamia por otro (primero Asiria y después Babilonia). Desde el punto de vista político e ideológico, era importante demostrar que Israel tenía sus propias leyes. Se trataba de una cuestión de prestigio, pero no sólo eso. Aquí se jugaba la independencia política, cultural y religiosa de la nación.

El papel fundamental de una legislación propia se hizo mucho más importante durante y después del exilio, cuando Israel se convirtió en una provincia del imperio babilónico primero y después del imperio persa. Conviene tener presente, además, que fue muy probablemente en tiempo del imperio

persa cuando se compiló el Pentateuco que nos ha llegado, en parte por lo menos, a partir de fuentes antiguas. La comunidad postexílica mostró que tenía una identidad jurídica propia al compilar y organizar sus antiguas colecciones de leyes. Israel es una nación porque tiene sus propias leyes, de las cuales, además se siente muy orgullosa. Si otros pueblos pueden jactarse de sus conquistas o de su cultura, por ejemplo, de sus grandes realizaciones arquitecturales o artísticas, de sus escritores, de sus filósofos o de sus poetas, Israel se jacta de poseer una ley que considera sin parangón.

Es posible que Israel comenzase a poner por escrito sus leyes bajo la influencia de Mesopotamia. El pequeño reino del norte -Samaria- imitó a su poderoso vecino y quiso mostrar, de esta forma, que también podía preciarse de poseer sus propias leyes. El influjo de las leyes mesopotámicas sobre el "código de la alianza" (Ex 21-23) se ha subrayado a menudo.

b)Las leyes de Israel son más antiguas que la monarquía. Las primeras leyes fueron entregadas a Israel en el desierto, poco después de la salida de Egipto. Esto quiere decir que son tan antiguas como el mismo pueblo. No ha sido preciso entrar en la tierra o comenzar la monarquía para tener leyes. Han sido dadas por Dios, por mediación de Moisés, en el desierto, cerca del monte Sinaí. Si esta ley es anterior a la conquista de la tierra o más antigua que la monarquía, esto quiere decir, en la antigüedad, que puede sobrevivir a la pérdida de la tierra y a la desaparición de la monarquía. Esta ley sigue siendo válida si Israel no puede continuar viviendo en un territorio independiente y si ya no tiene reyes. Era esencial, por tanto, demostrar que la ley era antigua, muy antigua, más antigua que las conquistas de Josué o que la monarquía de Saúl, David y Salomón.

Esto resulta tanto más sorprendente en la medida que las leyes representan, en la mayoría de los casos, leyes relacionadas con un territorio y han sido proclamadas por la autoridad de quien gobierna este territorio. En el Oriente Medio antiguo, las leyes eran promulgadas por los soberanos. Ahora bien, Israel conoce la "ley de Moisés", pero en cambio no conoce ninguna "ley de Saúl", ni "ley de David" ni de Salomón. Incluso la ley descubierta en el templo en tiempo del rey Josías no lleva su nombre: (2Re 22-23). 2Re 23,25 -texto sin duda mucho más tardío que el mismo relato- habla de la "ley de Moisés". Israel afirma a tiempo y a destiempo que su "ley" es más antigua que la realeza y esto merece ser subrayado.

El culto: Israel al "servicio" de su Dios – pueblo sacerdotal (Ex 19,3)

Los trece capítulos sobre el culto ocupan un poco más de una cuarta parte del libro del Éxodo

(Ex 25-31; 35-40). En los comentarios sobre el Éxodo sólo tienen derecho a un espacio "congruo", es decir a un tratamiento mínimo. Ciertamente que no reciben ningún trato de favor. Las razones son múltiples. En primer lugar, el texto es difícil. Además, los lectores cristianos se acuerdan de la carta a los Hebreos que subraya la superioridad del culto de la nueva alianza sobre el de la antigua (Heb 8,1-9,28). Basta citar un texto de Hebreos para recordarlo: "Pues Cristo no penetró en un santuario hecho por mano de hombre, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante la faz de Dios a favor nuestro" (Heb 9,24). Finalmente, sería difícil decir que el texto de Éxodo despierta un gran interés en el lector contemporáneo que se pierde, si podemos hablar así, en el desorden de una sacristía antigua.

Sin embargo, tiene que haber una razón para explicar la importancia que el libro del Éxodo dedica al culto. Es verdad que es preciso situar estos capítulos en su contexto histórico, el contexto de la comunidad postexílica que se reconstruye al amparo del templo y que, por consiguiente, concede una importancia cada vez mayor al culto como función identitaria. "Israel" es, ante todo, una comunidad que se distingue por sus instituciones cúlticas. Los libros de las Crónicas proporcionan una amplia confirmación de la importancia que adquiere el culto durante la época persa y helenística.

Pero hay otro motivo de orden más literario. Conviene recordar que la misma palabra hebrea, *'abôdâ*, puede tener diversos significados: "esclavitud", "servidumbre", "trabajo", "culto", "liturgia" y "servicio litúrgico". Un comentario de los años sesenta sobre el libro del Éxodo llevaba el título muy apropiado: "*De la servidumbre al servicio"* (G. Auzou). Ahora bien, este paso de la servidumbre al servicio es también el paso de la esclavitud de Egipto al culto de Dios en el desierto. El culto es, en realidad, una de las manifestaciones más flamantes de la libertad que se acaba de alcanzar. Conviene no olvidar que Moisés y Aarón piden de entrada al faraón poder celebrar una fiesta en el desierto. Al parecer era la primera petición de un espacio de libertad. Y también conviene recordar que la libertad se celebra anticipadamente en la liturgia de la Pascua (cf. Ex 12,1-14).

Pero hay todavía más. Ex 35,4-29, que describe la recolección de materiales para la construcción del santuario, insiste enfáticamente sobre el hecho de que los dones son "voluntarios" (35,5.21.22.26.29). Las expresiones hebreas pueden variar, pero el sentido es muy claro. Estamos lejos de los "trabajos forzados" de la esclavitud egipcia (Ex 1,11-12.13-14; 5,1-23). El contraste es impactante y es probablemente intencionado.

Es también gracias al culto que Israel se convierte en un "reino sacerdotal", expresión que se encuen-

tra en el discurso divino de Ex 19,6 – *mamleket kohanîm)*. Es inútil intentar plantear una discusión sobre este texto. Pero me parece importante decir que esta expresión define de modo perfecto la identidad del Israel postexílico. Israel es un "reino", incluso si no hay rey, y se define por su carácter "sacerdotal". De la misma forma que los sacerdotes de la antigüedad eran personas consagradas al servicio del templo, también Israel está, todo él, consagrado al servicio de Dios. Dicho de otra manera, Ex 19,3-6 afirma que el Dios de todas las naciones se ha reservado una de estas naciones, Israel, para su servicio personal. Israel está al "servicio de Dios" y al "servicio de la casa de Dios", como los servidores de un soberano están a su servicio, y se diferencian de otros sujetos del país que le están simplemente sometidos.

Los textos sobre el culto, en el libro del Éxodo, deben ser interpretados en este contexto. Suponen que todo el pueblo está al servicio de su Dios y que cualquier actividad está, a fin de cuentas, al "servicio de Dios". Esto se ve confirmado, entre otras cosas, por el hecho de que las leyes del Éxodo -y no sólo las del Éxodo- unen el derecho civil (*ius* en el antiguo derecho romano) y el derecho cúltico (*fas* en el antiguo derecho romano). El código de la alianza, por ejemplo, comienza con una ley sobre el altar (*fas*; Ex 20,22-26) y se acaba con otra sección del derecho cúltico sobre el calendario litúrgico (23,10-19). Estas dos secciones de derecho cúltico enmarcan una larga sección en la que predomina el derecho civil (*ius*; 20,1-23,9). Israel deroga, en principio, la diferencia entre derecho civil y derecho cúltico, entre mundo profano y mundo sagrado. Cualquier actividad profana adquiere un sentido de sacralidad porque se convierte en "servicio de Dios".

LA ESTRUCTURA DEL LIBRO DEL EXODO

He aquí un último aspecto al que vamos a dedicar la atención. Se trata de la estructura del libro del Éxodo. Más que buscar una organización de tipo estilístico (tarea poco menos que imposible en el caso del Éxodo), me parece más oportuno hablar de un concepto o de un hilo conductor que permite integrar todos los aspectos que forman el libro y que hemos enumerado al comienzo de este artículo.

Algunas propuestas

Hay pocas propuestas sobre la estructura del libro, pero hay tres que merecen ser mencionadas, las de John Durham, Thomas Dozeman y Mark Smith. El primero propone el tema de la "presencia de Dios" como hilo conductor de todo el libro del Éxodo. Esta es la razón por la que el libro, a pesar

de su carácter de obra compuesta por variados temas y aspectos, no puede ser considerado como un "*goulash* literario o teológico". Dios revela, en primer lugar, su presencia a Moisés (Ex 3-4), más tarde a Israel (Ex 19-20) o todavía a Moisés que representa a Israel (32-34). Revela su presencia una vez más cuando libera y sostiene a su pueblo en el desierto (Ex 15-17), cuando comunica sus mandamientos y concluye una alianza con él (Ex 20-23.24) y, finalmente, en el culto (Ex 25-31; 35-40).

La propuesta tiene su mérito. Sin embargo es demasiado abstracta. En efecto, el tema de la presencia de Dios podría explicar también la trama de otros libros bíblicos, por ejemplo el Génesis, donde Dios se revela en la creación, más tarde acompañando a los patriarcas. O también el libro del Levítico, donde revela su presencia al organizar la vida de su pueblo alrededor del santuario. Dicho de otra manera, ¿de qué presencia divina se trata en el libro del Éxodo?

La propuesta de Thomas Dozeman es bastante parecida. Para él, el libro del Éxodo pone en evidencia el poder *(power)* y la presencia de Dios. En la primera parte, Ex 1,1–15,21, Dios manifiesta su poder, en particular en el conflicto que le opone al faraón. En la segunda parte (15,22-40,38), Dios revela más bien su presencia. De esta forma responde a la pregunta que el pueblo propone en 17,7: "Yahveh, ¿está entre nosotros, sí o no?". Añadiría que la primera parte (Ex 1,1-15,21) podría responder a la pregunta que el faraón propone a Moisés y a Aarón en Ex 5,2: "¿Quién es Yahveh para que yo escuche su voz y deje partir a Israel? Yo no conozco a Yahveh […] ". Según mi parecer, la dificultad de esta propuesta está en su dualidad. ¿Cuál es el enlace entre la primera y la segunda parte? Sería esencial descubrir un principio estructural que pueda unir *todos* los elementos que componen el libro del Éxodo.

Una propuesta más antigua nos viene de un gran especialista de las religiones del antiguo Oriente próximo, Mark Smith. Según este autor, la estructura del libro del Éxodo es la de una peregrinación. M. Smith subraya que la idea de peregrinación es central en la fe de Israel y no hay que sorprenderse de encontrar, en el corazón de la experiencia esencial del pueblo, la idea del éxodo. El libro del Éxodo puede dividirse en dos partes. En la primera, Ex 1-15, es Moisés quien realiza su peregrinación hacia el Sinaí u Horeb (Ex 3,1), para recibir allí su misión. En la segunda parte, Ex 16-40, Moisés y el pueblo caminan conjuntamente hacia el monte Sinaí para hacer allí la experiencia de Dios y recibir su nueva misión. Entre estas dos partes tenemos el capítulo 15, que actúa como bisagra, ya que Ex 15,1-12 hace referencia al pasado reciente, mientras que 15,13-18 contempla la marcha futura del pueblo hacia el Sinaí. Esta pro-

puesta contiene una serie de elementos muy válidos que van a ser retomados en la propuesta que vamos a hacer. Sin embargo, me parece que no subraya suficientemente aquello que la peregrinación del éxodo tiene como elemento único: lo que la constituye en una peregrinación fundadora. Además, la peregrinación no se acaba en el Sinaí. El destino final de Israel es la tierra prometida. Ex 15,13-18 describe la travesía del desierto hacia la tierra prometida, más que una peregrinación hacia el monte Sinaí.

Una proposición concreta: la soberanía de Yahvé y su entronización (Ex 40,34-35)

Según mi parecer, el punto de partida de la búsqueda de la estructura del libro del Éxodo debería ser la conclusión del libro. Con frecuencia, los comentarios muestran su sorpresa al ver que el libro del Éxodo se acaba cuando el pueblo está todavía al pie del Sinaí, donde permanecerá hasta el capítulo 10 del libro de los Números. En efecto, llegamos a la conclusión del libro del Éxodo, cuando la gloria de Yahveh viene a llenar la tienda del encuentro (Ex 40,34-35): "la nube cubrió la tienda del encuentro y la gloria del Señor llenó la morada. Moisés no podía entrar en la tienda del encuentro, pues la nube moraba sobre ella y la gloria de Yahveh llenaba la morada". En cualquier caso, este momento es esencial.

En los mitos de la creación del próximo Oriente antiguo, el relato de la creación se cierra con la construcción de un templo para el dios creador. Este templo no es otra cosa que el palacio de la divinidad que reina desde entonces sobre el universo que la divinidad ha creado u organizado. Es el caso de Marduk en el poema babilónico *Enuma elish* y de Baal en los mitos de Ugarit.

En la Biblia, al contrario, el relato de la creación, se cierra con el "reposo" de Dios y es preciso esperar, en el relato sacerdotal al que pertenece Gn 1,1-2,3, a la construcción de la tienda del encuentro para que Dios tenga un santuario o un palacio en medio de la creación. Las evocaciones de Gen 1,1-2,3 en los últimos capítulos del Éxodo son muy conocidas y tienen como objetivo subrayar que aquí es donde llegamos a la verdadera conclusión de lo que sólo ha quedado insinuado en el relato de la creación del mundo.

En el momento conmemorado al final del Éxodo, el creador del universo puede reinar sobre su creación, puesto que se ha procurado un pueblo que le reconoce como soberano. Por tanto, puede establecer su residencia -su palacio real- en medio del campamento de Israel. El texto de Ex 40,34-35 describe, por tanto, un momento decisivo para el pueblo de Israel.

En cualquier caso, para llegar a este punto ha sido necesario superar un buen número de obstácu-

los. Al comienzo, era el faraón quien reinaba sobre Israel y, por tanto, fue preciso que Dios liberara a su pueblo antes de poder afirmar su soberanía, como lo canta Moisés en Ex 15,18, después de la salida de Egipto: "Yahveh es rey por siempre jamás". Esta es la respuesta definitiva a la pregunta que propone el faraón en la primera entrevista con Moisés y Aarón: "¿Quién es el Señor para que yo escuche su voz, permitiendo la marcha de Israel? No conozco al Señor y no quiero dejar marchar a Israel".

En la travesía del mar y en el desierto, el Señor que ha liberado a su pueblo, lo protege y lo alimenta. De tal forma, que "prueba" que es ciertamente el Señor y el creador del cielo y de la tierra. Por esto, en el relato sacerdotal de la travesía del mar (Ex 14), Dios hace aparecer la "tierra seca" que había hecho aparecer el tercer día de la creación (Gen 1,9-10; Ex 14,16. 22.29; cf. 15,19). El Dios que libera a su pueblo es ciertamente el creador del universo.

En el desierto, Dios proporciona agua (Ex 15,22-25; 17,1-7) y alimento a su pueblo (Ex 16,1-17). En el relato del maná reaparece otra fórmula del relato de la creación: "es el alimento que Yahvé nos ha dado para comer". La misma fórmula se encuentra en Gn 1,29; 6,21 y Ex 16,15. Una vez más, el Dios que acompaña a Israel en el desierto "prueba" que él es el creador del universo ya que es capaz de alimentar a su pueblo en una zona árida y estéril. Dios da también la victoria a su pueblo contra sus enemigos (Ex 17,8-16). También aquí el relato "prueba" que la victoria viene del Dios de Israel puesto que esta victoria se debe menos a las proezas de Josué que al gesto de Moisés que está con las manos alzadas en la cima de la montaña (Ex 17,10-12).

La legislación de Israel y su organización jurídica son prerrogativas de los soberanos del Oriente próximo antiguo y es, por tanto, normal que Dios las ponga en marcha en el libro del Éxodo 18 y 19-23. Este soberano, por ejemplo, no impone su ley, sino que la propone y la ley sólo entra en vigor después que la alianza ha sido sellada, es decir, después que el pueblo dé su aprobación (Ex 24,3-8). Tenemos aquí el mismo principio que la democracia.

La construcción del palacio real, el santuario, es proyectado en Ex 25-31, pero la crisis del becerro de oro (Ex 32) se interpone entre el proyecto (Ex 25-31) y su realización (Ex 35-40), puesto que Israel escoge a otro "soberano", más cercano y más visible, en este caso el becerro de oro. La construcción del santuario y de los muebles y utensilios no podrá comenzar hasta que, superada la crisis, Israel habrá reconocido de nuevo la soberanía del Dios que le hecho salir de Egipto.

Añadamos una última nota a estas breves reflexiones. Dios viene a habitar en una "tienda" y no

un "templo". El Dios del Éxodo no espera a que Salomón le construya un santuario espléndido para venir a habitar en medio de su pueblo. Se une al pueblo ya en el desierto para compartir con él las condiciones precarias del viaje. El Dios del Éxodo hace el camino con su pueblo. Es un Dios "en camino". El evangelio según Juan, en el prólogo, dirá una última palabra sobre este sabor (estilo) del viaje que caracteriza al Dios de la Biblia: "El que es la Palabra se ha hecho carne y ha plantado su tienda entre nosotros" (Jn 1,14).

En conclusión, este es, según mi parecer, el hilo conductor del libro del Éxodo: el de la soberanía de Yahveh sobre su pueblo y, correlativamente, el paso de Israel de la servidumbre en Egipto al servicio de Dios en el desierto. Este hilo conductor permite comprender por qué el libro del Éxodo comienza con la descripción de la opresión en Egipto y se cierra con la toma de posesión de la tienda del encuentro por parte de la "gloria de Yahveh". Es también este tema el que da sentido a los numerosos materiales reunidos en este libro.

CONCLUSION

La tentación es la de cerrar este artículo plagiando la conclusión del evangelio según Juan: "habría todavía muchas otras cosas que podríamos decir aquí. Pero, si las escribiéramos todas, el mundo entero no sería suficiente para contener todo lo que se podría escribir sobre el libro del Éxodo". Ciertamente habría mucho que decir, pero me parece que lo que hemos desarrollado debería ser suficiente para despertar el apetito de leer y releer el libro del Éxodo, el libro que describe cómo se constituyó Israel, y cuál es la "constitución" que Israel se dio. Era el objetivo que me había marcado y que espero haber alcanzado. El lector lo puede corroborar.

Tradujo y condensó: Oriol Tuñí, S.J.

La revolución para ser creadora no puede prescindir de una regla moral o metafísica que equilibre el delirio histórico.

A. Camus, *L'homme revolté*.